

**DU FONDEMENT ÉCONOMIQUE DE LA MORALITÉ**, Hyacinthe Aboa  
ACHI (Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)  
hyacintheachi@yahoo.fr

## Résumé

C'est par une connaissance du fondement économique de la moralité que l'on peut espérer apaiser le souci récurrent au sujet du déclin de la moralité ambiante. Car en réalité la moralité reflète deux perspectives distinctes de la conscience morale économiquement enracinée. Deux perspectives de la conscience morale dont la confusion est à la source de notre déception vis-à-vis de la moralité sociale.

**Mots clés** : fondement ; moralité ambiante ; conscience morale ; perspectives ; déception

## THE ECONOMIC FOUNDATION OF MORALITY

### Abstract

It is through knowledge of the economic basis of morality that one can hope to appease the recurring concern for the decline of ambient morality. For in reality morality reflects two distinct perspectives of economically rooted moral conscience. Two perspectives of moral conscience whose confusion is the source of our disappointment which social morality.

**Keywords**: foundation, morality ambient, moral consciousness, prospects, disappointment.

### Introduction

Si les humains aspirent véritablement à une société où règnent les bonnes mœurs, comme cela apparaît au regard des nobles ambitions sociales enfermées d'une façon générale dans les règles morales et dans les lois, une telle société de nos rêves ne peut que prendre naissance sur les bases d'une saine analyse du fondement de la moralité. En attendant, la société actuelle propage l'hypocrisie d'une existence dominée par les valeurs de la morale judéo-chrétienne et ouvertement administrée sous les lois, à défaut de pouvoir évacuer l'irrationalité et la barbarie courante qui la gouvernent dans le fond. Cette hypocrisie est en partie redevable de la confusion qui est faite des deux perspectives à la fois solidaires et irréconciliables que recèle la conscience de soi en général et partant, la conscience morale. D'une part, la perspective de l'observateur qui est caractéristique de l'ambition d'un regard ouvert sur l'infini, qui est porteuse de l'idéalisme moral illustré par la morale judéo-chrétienne régnante que prolongent les lois de la République. Et d'autre part, la perspective de l'observé qui est caractéristique du regard porté sur soi concernant son sujet immédiat, qui est quant à elle porteuse du

réalisme moral formant le contenu de l'ensemble des habitudes sociales communes qui tombent sous le coup de l'immoralisme ambiant. Toutefois, il s'agit de deux perspectives dont les racines dévoilent un enjeu économique, véritable cause de l'hypocrisie sociale.

Dès lors, comment l'économie se retrouve-t-elle inscrite au cœur des enjeux de l'hypocrisie morale dont l'humanité s'accommode socialement ? Tel est l'ambitieux projet que véhicule ce texte qui essaie de déceler les ressorts économiques de l'hypocrisie morale.

## **1. Les fondements du contrat social**

### **1.1. L'économie pilier de la société**

La socialisation qui est le but du contrat social n'a pu se faire qu'au prix d'une gestion permanente des pulsions imposée aux individus, ce qui témoigne que le fait social primitif est fondamentalement d'enjeu économique. Ce fait primitif qui est en effet basé sur le principe de l'économie des désirs. C'est que l'homme de façon naturelle aspirant toujours à dépenser ses désirs et instincts, ne peut cependant les dépenser tous et est obligé de dépenser certains puis d'épargner d'autres pour tenir compte des autres individus. Voilà comment l'économie des instincts s'inscrivant par ce fait à la source de la société civile, l'économie est demeurée de loin la réalité culturelle qui caractérise au plus haut point les sociétés humaines. D'où, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'économie mercantile devienne l'intérêt majeur dans la société moderne.

L'économie en effet met le monde en mouvement : devant une humanité égale en droits et condamnant à l'immobilisme la société entière, c'est l'économie qui permet de donner une valeur relative aux humains et d'établir des hiérarchies, donnant par-là à la société l'impulsion nécessaire à son fonctionnement tout en imprimant du mouvement dans chacun de ces membres devenus rouages de cette machinerie sociale. L'économie demeure de ce fait le moteur de la société et c'est à juste titre qu'elle est l'intérêt majeur qui comme une boussole, pointe le sens de toute œuvre humaine. Car, s'il y a un critère à partir duquel l'humanité aime mieux juger son importance et sa valeur c'est bien le pouvoir économique. Ce qui fait courir les gens est l'argent qui offre toutes sortes de bienfaits et de commodités. Même le sentiment qu'un homme a de lui-même dans sa propre représentation et qui est lié à la valeur qu'il se donne dans son commerce avec les autres, ce sentiment qui repose sur des critères valorisants pour lui, s'harmonise autour de l'élément économique devenu depuis lors le dénominateur commun dans l'échelle anthropologique des valeurs. L'économiste Ernest-Friedrich Schumacher le souligne assez bien qui déclare :

Une chose peut être désignée comme immorale ou détestable, destructrice de l'âme, considérée comme dégradation spirituelle, même comme un péril pour le monde ou l'existence des générations futures : tout cela reste sans effet aussi longtemps que vous n'avez pas montré qu'elle était non-économique. (J. Rossel, 1978, p. 83).

Ainsi, que ce soit dans les relations entre les États ou entre les personnes, il n'est guère de lieu où l'économie ne conditionne l'attitude des gens les uns à l'égard des autres et l'opinion qu'ils se font d'eux-mêmes. Et ce constat qui est généralement vrai, le demeure encore davantage de la société américaine hautement capitaliste :

Ici, aux États-Unis il n'y a pas de différence entre l'homme et le destin économique. Tout homme n'est que ce que représente son patrimoine, ses revenus, sa situation, ses perspectives. Dans la conscience des hommes, le masque économique coïncide parfaitement avec le fond du caractère de l'individu qu'il dissimule. Chacun vaut ce qu'il gagne, chacun gagne ce qu'il vaut. Il apprendra ce qu'il est à travers les vicissitudes de son existence économique. (M. Horkheimer/T. Adorno, 2017, p. 312).

Comme il apparaît, l'argent a acquis une telle importance dans l'existence des gens que même les maux qui dérivent de son usage malsain, trouvent en lui également leur solution. Aussi est-il unanimement établi que l'argent corrompt les mœurs.

Et pourtant, comme on peut le voir d'après le constat d'Adorno et Horkheimer, loin que la recherche effrénée du gain ne conduise sûrement à l'avilissement de l'homme, c'est plutôt dans la perte du pouvoir économique que représente l'argent que l'être humain voit sa dignité bafouée et sa valeur être sérieusement dépréciée. Car, autant la situation de pauvreté confine à une mort sociale de l'individu dans un monde économiquement déterminé, la restriction du pouvoir économique des personnes est un malaise social fait d'angoisses multiformes et de stress perpétuels qui ressemble fort à une maladie dont le stade aigu côtoie la maladie mentale. N'est-ce pas ce qu'illustre le spectacle qu'offre le paysage des grandes métropoles urbaines qui voient des sans-abris élire domicile parfois sous les ponts et chercher leur pitance dans les poubelles, autant de conditions d'existence plutôt caractéristiques des déments, mais dans lesquelles la déchéance économique ne manque de plonger cependant des gens ordinaires ? Aussi bien, l'élément économique mériterait-il d'être reconnu comme formant même un contenu essentiel dans l'organisation psychique de la personnalité. En effet, on ne peut d'un côté reconnaître l'importance qu'a de plus en plus acquise l'argent dans l'existence de l'homme et d'un autre côté, continuer de concevoir une instance psychique telle que le surmoi qui concentre en lui l'ensemble des normes sociales, sans indiquer le contenu économique essentiel qu'il requiert en réalité.

Au fond, les humains depuis toujours ne sont guère attachés à leur image morale dont la détérioration peut depuis toujours être valablement compensée par l'aisance matérielle. Comme le faisait observer A. Carrel (1935, p. 144) il y a un demi-siècle, avec un accent d'une actualité encore frappante, « la possession de la richesse est tout, et justifie tout. Un homme riche, quoi qu'il fasse, qu'il jette sa femme vieille au rebut, qu'il abandonne sa mère sans secours, qu'il vole ceux qui lui ont confié leur argent, garde toujours la considération de ses amis. » Il résulte

d'un tel enracinement économique du moi, que c'est en faveur du critère économique que la vulnérabilité morale des personnes même se joue depuis toujours et jamais dans une souffrance physique ou dans une privation de liberté, comme on l'a longtemps cru. C'est pourquoi, c'est dans l'élément économique qu'il faudrait espérer d'ailleurs aujourd'hui porter le coup d'une sanction qui puisse atteindre l'amour-propre des délinquants et les contraire à l'amélioration.

Car, c'est dans le pouvoir économique que se trouve logée la vulnérabilité morale des gens et selon D. Martucelli, et F. Singly (2012, p. 66) « Memmi parle même d'une « surveillance économique sans punition », opérant par un contrôle sous forme de pourvoyance ou de retrait financier. La dissuasion contemporaine (soutient-il) ne passe plus par l'interdit pénalisé ou la surveillance permanente mais par un système des freins assez subtils. » En clair, il reste à changer les moyens traditionnels de répression des manquements dans un monde dominé par l'économie, afin que chacun puisse être véritablement amené à *payer* pour sa faute. En tout état de cause, refuser d'entériner les conséquences psychiques qui résultent de l'avènement de l'homo economicus, équivaut à refuser de reconnaître le contenu économique éminent du surmoi et retarder l'accès à l'unique ouverture qui s'offre comme solution devant le difficile succès de la socialisation. Or selon Nietzsche, cette socialisation qui est déjà accomplie est celle qui s'est définitivement soldée par une victoire des races faibles et douces sur les races aristocratiques et barbares. Ce qui est à première vue inapproprié au possible. D'où l'urgence de dénoncer la victoire des faibles vite proclamée par Nietzsche.

## **1.2. La fausse « victoire des faibles »**

Il ressort de la double analyse de la moralité sociale et du contrat social, que la société humaine a bâti ses règles sur un idéal du moi de l'homme, à savoir l'idéal d'un être ascétique. Et cet idéal ascétique est celui qui a guidé la culture de l'humanité. Ainsi, alors qu'il est fait de chair et de sang et qu'il est doté de sensations diverses, on s'est plu malgré tout à imaginer l'homme agissant comme s'il avait été un être désincarné privé de penchants, puis on a fait de cet idéal de lui-même la définition de l'homme et l'on a tenu à le souligner partout : Être de raison. On a de la sorte bâti la civilisation autour de cet être conforme à l'idéal de la censure. L'homme par nature veut exprimer et donc dépenser tous ses instincts. Toutefois, il ne peut les exprimer tous c'est-à-dire les dépenser tous, et se voit dès lors obligé de dépenser seulement certains de ses instincts et d'en retenir d'autres. Telle se présente l'économie des instincts qui est au fondement de la culture et de la rationalité humaines.

Or ce faisant, il en a découlé toute une valeur marchande de l'homme en raison de ce que la valeur de l'homme vint aussi à être définie conformément à ses nombreux efforts de rétention de l'argent prix de son travail, en dépit de son besoin d'en faire usage. C'est ce que M. Weber (2019, p. 237) nomma « la formation de capital par la contrainte ascétique à l'épargne. » Et telle se présente l'économie

capitaliste qui, on le voit, ne manque d'être en définitive un pur prolongement de l'économie des instincts.

Cependant, la définition de l'homme par l'idéal ascétique fut loin de lui convenir en réalité et cela donna plutôt lieu à une interminable accommodation aux conséquences désastreuses. En effet, d'une part, il est remarquable que des siècles d'auto-censure de ses désirs par l'homme sous la civilisation ne furent guère parvenus à façonner l'homme. Et d'autre part, l'économie des instincts comme paradigme social de l'auto-censure des désirs réprouvés socialement, eut à fonctionner jusqu'ici comme un idéal ascétique qui fut loin de déterminer la nature exacte de l'homme plutôt porté à l'assouvissement de ses désirs, tant qu'il ne risque pas de s'attirer la fougue sociale. Ce que confirme l'analyse de la vie psychique qui dévoile l'imposture permanente du désir interdit par le moyen d'infinies ruses, comme le soulignait Freud :

Il ne faut pas se représenter le processus du refoulement comme un événement unique suivi d'un succès durable, comme lorsque l'on a abattu quelque chose de vivant qui, désormais, est mort ; au contraire, le refoulement exige une dépense persistante de force ; si elle venait à cesser, le succès de celui-ci serait mis en question, un nouvel acte de refoulement serait nécessaire. (S. Freud, 1976, p. 53).

Dès lors, il résulte de cette réalité que sous les apparences de l'individu voué à la mesure et à la rationalité tel qu'il se projette publiquement dans ses lois et dans sa morale, dans le secret, l'homme n'a au fond jamais manqué d'occasions de donner libre cours à ses instincts, tout en recommandant pourtant par les lois juridiques et morales de ne jamais les assouvir. De telle sorte que si la valeur sociale de l'homme qui dérive de cette dynamique psychique se définit économiquement, il faut tout aussi noter que l'effort de rétention de l'argent par l'épargne et donc l'effort de constitution du capital par l'épargne, en quelque sorte, cette « formation de capital par la contrainte ascétique à l'épargne » dont parlait Max Weber, fut en réalité loin de prévaloir jusqu'ici dans la réalité sociale qui consacre depuis toujours l'accumulation licencieuse du capital par toutes sortes de moyens frauduleux à l'écart de tout ascétisme. En tout état de cause, il faudrait pouvoir montrer un seul cas où une richesse humaine ne repose sur des biens mal acquis et a pu se constituer véritablement sans le moindre vol. En guise de quoi, c'est l'ordre commandé par les barbares qui prévaut depuis toujours. Et une telle mise à l'écart de la vertu dans la réussite économique au profit de la barbarie, est ce qu'atteste grandement la société capitaliste américaine d'après R.K.Merton, au dire de M. Cusson (2013, p. 55):

Tous les Américains selon Merton, doivent viser la réussite économique. En principe elle est à la portée de tous. Il suffit de la vouloir et d'y travailler. Cependant la société américaine n'attache pas autant d'importance aux règles à respecter dans la course à la richesse. Seule l'issue de la compétition compte. Tous les moyens sont bons. Il est plus important d'être efficace que de jouer selon les règles du jeu...Les individus peuvent s'adapter de plusieurs manières à cette primauté donnée aux buts

sur les règles : par le conformisme, le ritualisme, l'évasion, la rébellion ou l'« innovation »...L'innovation peut prendre la forme de l'escroquerie, du détournement de fonds, du vol...

Il ressort de ce qui précède que d'une manière générale, l'homme de tout temps en idée s'est donc donné une image élégante à travers ses valeurs de civilisation, mais une image qui était plutôt fausse. En conséquence de quoi si d'après Nietzsche, ce sont les types faibles et esclaves qui incarnent cette image des valeurs de civilisation qui est celle d'une humanité ascétique, image imposée comme norme sociale, dès lors, il faut avouer que ces faibles gens en triomphant par leurs valeurs ne pouvaient avoir obtenu par-là qu'une fausse victoire. De fait, résumant la généalogie des valeurs morales contemporaines, F. Nietzsche devait écrire (1992, p.p. 33-34) : « Mais que parlez-vous encore d'idéal plus noble ! Inclignons-nous devant le fait accompli : le peuple a eu le dessus – ou « les esclaves » ou « la plèbe » ou « le troupeau » ou comme il vous plaît de le nommer - ...C'en est fini des « maîtres », la morale de l'homme du commun a triomphé ». C'est ainsi que pour Nietzsche, la consécration sociale des valeurs de censure de la barbarie était l'expression du triomphe paradoxal de la race des gens naturellement faibles et incapables de toute transgression, et lesquels en instituant ces valeurs de la convivialité et de l'amour, visaient par-là à museler les races aristocrates au tempérament barbare. Toutefois, cela restait une opinion fort discutable comme on peut le voir.

En effet, certes la domination sans partage des valeurs institutionnelles conformes au tempérament des races faibles témoignait sans nul doute de la victoire axiologique de celles-ci dans la lutte des types qu'ils engageaient contre les aristocrates et brutes humaines. Cependant, que recouvrait cette fameuse victoire des faibles contre les forts qui défiait l'entendement ? Au fond les forts ne s'étaient-ils pas montrés encore plus habiles que les faibles dans l'art de la ruse qui était pourtant un atout reconnu par Nietzsche à ces derniers ! Voici les faits : en réalité, les forts qui sont initialement les types naturellement dominateurs, ne se firent guère prier pour s'éclipser devant les faibles et mettre ceux-ci en avant en voyant l'extrême engouement de ces derniers pour la prépondérance sociale (car tout faible envie toujours d'être à la place des forts). Ce que ces faibles gens assoiffés de pouvoirs s'empressèrent d'interpréter naïvement comme une victoire remportée par eux au détriment de leurs ennemis les aristocrates. En quoi ils se montraient plutôt dupes. Car ils ne voyaient pas que les aristocrates, ces types forts, en *perdant* leur place ne se mettaient guère en arrière d'eux les faibles dans une position de réelle défaite, mais plutôt ceux-ci agissaient ainsi tactiquement.

En effet, les aristocrates qui sans être vaincus cédaient simplement leur place se mettaient certes en arrière-plan, mais non pas pour jouer les seconds rôles de cette position. Plutôt pour jouer de cette position, le rôle le plus important qui soit : tirer les ficelles. En quoi ils transformèrent les types faibles et esclaves désormais mis en avant avec des valeurs dominantes, en de véritables marionnettes

dont les valeurs règnent certes dans la société, mais sans que jamais celles-ci puissent s'appliquer réellement. Car, ainsi se présente la société humaine réglée, ou plutôt, ornée par les normes sociales rationnelles et bienséantes, mais qui ne manque cependant de fonctionner efficacement sur l'arbitraire et la barbarie. Preuve que la vie sociale humaine propage depuis toujours une vaste hypocrisie du triomphe incontestable de la barbarie, à l'ombre des plus hautes valeurs judéo-chrétiennes de civilisation. Telle peut se résumer la fausse victoire des faibles.

D'autre part, l'auto-censure des désirs comme socle de la culture avait plutôt conduit à la maladie dans la civilisation, ainsi que le montre également S. Freud (1965, p. 185) : « Chez le névrosé l'action se trouve complètement inhibée et totalement remplacée par l'idée. Le primitif au contraire, ne connaît pas d'entrave à l'action ; ses idées se transforment immédiatement en actes » Dès lors, plutôt que de se résoudre à la vision d'une moralité qui endosse une telle hypocrisie humaine, il conviendrait d'éclairer cette hypocrisie à la lumière des perspectives morales enfouies dans la conscience morale qui les portent sans doute au jour.

## **2. De la perception de la conscience morale**

### **2.1. La perspective de l'observateur et la moralité idéale**

L'attitude humaine tantôt favorable à la vertu et tantôt défiant toute vertu dans l'action, témoigne globalement d'une grande hypocrisie dans la société. Or une si flagrante hypocrisie est celle qui demeure apparemment insoluble. C'est qu'en réalité, celle-ci dérive d'une perception ambiguë de la conscience morale qui est très enracinée. En effet, d'une façon générale la conscience de soi se perçoit sous deux modes distincts que sont la perspective de l'observateur et la perspective de l'observé. Toutefois, il s'agit de deux modes distincts qui sont maladroitement perçus confusément. La perspective de l'observateur au sein de la conscience de soi, se présente comme le concept de soi interpellant et percevant. Il s'agit d'une perspective conforme à l'esprit d'un sujet dont le regard est tourné vers le monde qu'il observe. Cette perspective est ainsi redevable d'une vision ouverte sur l'altérité, complément indispensable à une perception complète du sujet dans sa conscience de soi, en tant que celle-ci est à la fois conscience de soi percevant et conscience de soi être perçu. Partant, la perspective de l'observateur dans la conscience morale, caractérise une vision conforme à la conscience morale d'un sujet s'engageant dans l'action morale tout en étant uniquement mu par l'intuition morale immédiate qui se dégage en lui devant l'enjeu de l'action morale. Cela s'explique par le fait qu'un tel sujet moral appréhende dans ce cas, son rapport aux valeurs morales du bien et du mal comme un acquis et de cette identification de soi avec l'essence des valeurs morales, perçoit son action morale comme nécessairement indiscutable d'un point de vue moral.

La conscience morale ne peut pas renoncer à la félicité et laisser ce moment à l'écart de son but absolu. Le but qui est énoncé comme *pur devoir* a en lui essentiellement ce caractère de contenir cette conscience de soi *singulière* ; la

*conviction individuelle* et la savoir de celle-ci constitue un moment absolu de la moralité. Ce moment, présent à même le *but* devenu *objectif*, à même le devoir *accompli*, est la conscience singulière qui s'intuitionne comme effectivement réalisé, ou la *jouissance*, qui, de ce fait, est considérée dans le concept, il est vrai, non pas immédiatement de la moralité comme *disposition intérieure de l'esprit*, mais dans le concept de la réalisation effective de celle-ci. (G.W.F.Hegel, 2018, p.p. 688-689).

En effet, il dérive d'une telle conscience morale un concept idéal du sujet qui conduit à une identification magique du sujet avec l'objet de désir, comme dans le cas de la propriété. Ce qui faisait dire à K. Marx (1972, p. 107) reprenant un propos du Faust de Goethe, à savoir : « ce que je peux m'approprier grâce à l'argent, ce que je peux payer, c'est-à-dire ce que l'argent peut acheter, je le suis moi-même, moi le possesseur de l'argent ». Ainsi de même, le sujet qui perçoit spontanément les valeurs de moralité les croit en sa possession comme quelque chose auquel il s'identifie effectivement.

La conscience morale dans son moment statique est ainsi caractérisée par une perception claire et distincte du jugement moral qui induit certitude de son contenu pour le sujet. C'est dire que sous la perspective de l'observateur, le jugement moral qui perçoit sans ambiguïté les valeurs de moralité est apte à orienter le choix moral du sujet entre bien et mal. Et c'est de là que provient son caractère suffisant. Sur ce sujet, écrivait E. Kant (1999, p. 107) :

Il serait aisé de montrer comment, ce compas à la main, elle (la raison commune) a dans tous les cas qui surviennent la pleine compétence qu'il faut pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme au contraire au devoir, pourvu que, sans lui rien apprendre le moins du monde de nouveau, on la rende attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe, de montrer par suite qu'il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire.

Ici donc, les valeurs de moralité de tout comportement de la vie se révèlent sous une lumière naturelle au sujet qui les connaît immédiatement alors en toute objectivité, soit dans le non-engagement de celui-ci dans l'action, soit dans la préparation à l'engagement de ce dernier dans l'action. Dans un cas, le sujet est dans une position d'indifférence vis-à-vis des actes qu'il étiquette moralement en les voyant défiler sous ses yeux, tandis que dans l'autre cas, il envisage de poser l'acte dont la valeur morale ou immorale évidente pour lui est justement ce qui détermine son engagement. Que l'individu jouisse de ce privilège spécial de clairvoyance en matière pratique devant la finalité des actes, c'est ce qu'atteste en effet E. Kant (1999, p. 107) en reconnaissant la longueur d'avance de la raison pratique sur la raison théorique : « Ici l'on ne peut point considérer sans admiration combien, dans l'intelligence commune de l'humanité, la faculté de juger en matière pratique l'emporte de tout point sur la faculté de juger en matière théorique ». Ce qui en soi, suffit à battre en brèche les critiques formulées à l'endroit de cette heureuse inspiration de la raison pratique, pour mettre en doute l'adresse absolue de celle-ci devant la finalité problématique de certains actes qui pour cela,



échapperaient au contrôle du jugement pratique traditionnel devenu inopérant. Car, il est clair que si le sujet ne parvient guère à embrasser toute la chaîne de la causalité que met en branle un acte, la qualité morale de sa décision ne peut être en revanche prise à défaut sur les implications morales lointaines de l'acte qui lui ont échappé. La valeur de sa décision ne pouvant être jugée qu'au regard de la limite de sa raison théorique et non au-delà de celle-ci.

Dans la perspective présente qui est celle de l'observateur au sein de la conscience morale, il prévaut une situation dans laquelle ce que ma conscience saisit comme étant moralement bon ou mauvais, se perçoit dans le même temps comme le propre de mon attitude morale. Et une telle perception, ainsi que l'attitude qui en dérive, sont toutes en réalité tributaires d'un idéal du moi creuset de désirs d'un tout qualitatif pour soi et d'un tout disqualificatif impropre à soi. Toutefois, cet idéal du moi qui a une détermination économique, est loin de traduire une disposition morale coïncidant réellement avec une quelconque essence morale. En effet, la perspective de l'observateur est une perspective économiquement généreuse qui dispense et/ou dépense son jugement moral sans retenue. Et cette perspective qui est celle d'une moralité spontanée, assimilable à une moralité naturelle, est celle qui est le propre de toute conscience morale : remarquable dans l'attitude du sujet généralement enclin à prêcher la conduite morale et à sermonner les acteurs moraux dans leur maladresse récurrente vis-à-vis de la règle morale, cette conscience morale essentiellement critique à l'égard de la moralité d'autrui, est une perspective moralement présomptueuse qui prédomine dans la moralité ambiante conforme à la morale chrétienne.

Cette conscience morale très certaine de sa richesse morale, tel est ce que M. Weber (2003, p. 195) nomme une éthique de la conviction. « Le partisan de l'éthique de conviction ne supporte pas l'irrationalité éthique du monde. C'est un « rationaliste » cosmo-éthique » C'est la conscience très morale du prêtre et du pasteur qui déclame chacun la conduite morale vertueuse réduite au fond, à l'adhésion du sujet au concept de la vertu et de la non-vertu qui monopolise son esprit. Telle se présente la conviction éthique de tout donneur de leçon morale. Lequel, de la position suffisante de celui qui croit incarner la vertu, peut dénoncer avec aisance l'absence de vertu dans les comportements socialement réprouvés des autres devant l'interlocuteur imaginaire. Au total, la perspective de l'observateur apparaît ainsi une perspective vouée à l'évasion du sujet dans un idéalisme moral, qui méprise l'action morale concrète dont elle ne se préoccupe guère. Et cette perspective est celle sur laquelle semble avoir fait une fixation la moralité chrétienne décadente.

Cependant, il convient de noter que quelle que soit la qualité morale intuitionnée de l'acte dans cette perspective de l'observateur, cette qualité morale et l'attrait qu'elle peut susciter chez le sujet, n'augurent nullement de l'orientation morale finale du sujet qui se fait quant à elle, dans un tout autre contexte. La perspective de l'observateur dans la conscience morale, se présente sous deux

schémas dans la phase de la conscience morale statique. Tantôt cette perspective présente la conscience morale dans sa certitude du jugement « bon », tantôt celle-ci présente la conscience morale dans sa certitude du jugement « mauvais ». Car, toute conscience morale qui va s'engager dans l'action, se trouve ouvertement ou non ouvertement déchirée entre deux tendances concurrentes représentatives des choix en présence. C'est ainsi que toute conscience qui va s'engager dans l'action, perçoit spontanément la valeur morale de l'action qui l'attire et la valeur immorale de l'action telle qu'elle le repousse. Et dans la mesure où la sympathie spontanée pour l'une des voix la donne d'emblée favorite, on peut se demander comment l'autre voix qui plaide pour une option contraire parvient-elle cependant à faire triompher son choix ?

En réalité, à l'apparition des deux tendances morales déséquilibrées présentes au sujet, succède une phase argumentative où les deux voix s'affrontent âprement dans une querelle pour tenter chacune de persuader le sujet d'obéir à son choix. Dans l'instant même où la distinction des voix à la fois favorable à une valeur morale et défavorable à cette même valeur morale se fait entendre donc, l'individu éprouve spontanément une secrète sympathie pour la première, tandis qu'il éprouve pour l'autre une secrète antipathie. Telle débute ainsi la phase de la conscience morale dynamique dominée par une perspective de l'observé, et qui succède à la phase de la conscience morale statique dominée comme on vient de le voir, quant à elle, par la perspective de l'observateur.

## **2.2. La perspective de l'observé et la moralité pragmatique**

La perspective de l'observé au sein de la conscience se présente comme le concept de soi interpellé et perçu. Il s'agit d'une perspective conforme à l'esprit d'un sujet qui ressent un regard tourné vers lui-même, lequel dédynamise le regard de soi-même tourné vers le monde qu'il observe. Cette perspective est ainsi redevable d'une vision ouverte sur le sujet à travers le regard d'autrui, complément indispensable à une perception complète du sujet dans sa conscience de soi, en tant que celle-ci est à la fois conscience de soi interpellant et percevant et conscience de soi interpellé et perçu. Partant, la perspective de l'observé dans la conscience morale, caractérise une vision conforme à la conscience morale d'un sujet s'engageant dans l'action morale tout en étant dominé par un sentiment moral antipathique, qui relève du jugement porté par le regard extérieur d'autrui sur son jugement moral personnel. Il s'agit du jugement provenant d'un regard détaché, qui ne décide pas de la valeur morale de l'acte pour le sujet, mais qui interpelle toutefois celui-ci sur ce qui lui semble être pour sa part, la valeur morale de cet acte déjà intuitionné par lui. La perspective de l'observé offre ainsi un jugement moral alternatif qui vient comme pour doucher la certitude morale du sujet dans la perspective de l'observateur. Car, contrairement à la foi morale affichée par celle-ci, la perspective de l'observé est quant à elle porteuse d'un pragmatisme moral.

Nous avons ainsi affaire ici à une perspective économiquement modeste et parcimonieuse qui vise avant tout à réduire l'exubérance morale de la perspective de l'observateur, à restreindre son élan de générosité, de même qu'à limiter sa foi morale. Et la perspective de l'observé en agissant comme tel dans la complémentarité avec la perspective de l'observateur, ne vise par-là qu'à équilibrer l'attitude morale du sujet. Toutefois, ce n'est là qu'un projet.

Et de fait, la confrontation des deux perspectives de la conscience morale donne plutôt lieu à une dialectique de la conscience morale du sujet, à travers une agonistique des perspectives. Il s'agit d'une agonistique dont le verdict se noie dans l'acte final. Cette confrontation des perspectives se fait à son tour sous deux schémas qui demeurent dès lors, les schémas de la conscience morale sous la perspective de l'observé : lorsque la perspective de l'observateur de la conscience morale expose la perception d'un sujet certain de son jugement « bon », la perspective de l'observé de la conscience morale lui juxtapose la perspective d'un sujet certain pour sa part d'un jugement plutôt « mal ». En revanche lorsque la perspective de l'observateur de la conscience morale expose la perception d'un sujet certain de son jugement « mauvais », la perspective de l'observé de la conscience morale lui juxtapose la perspective d'un sujet certain pour sa part d'un jugement plutôt « bon », qui se présente au sujet sous la forme d'une suggestion. Tel est le point de départ de la confrontation des perspectives de la conscience morale qui en manifeste la scission par-delà son unité. Et une telle confrontation des perspectives qui débute timidement et calmement sous la phase statique de la conscience morale, est celle qui se poursuivra de façon plus mouvementée et plus bruyante sous la dynamique de la conscience morale.

La remise en question de la foi morale de la perspective de l'observateur à travers une suggestion alternative provenant de la perspective de l'observé, est ce qui provoque l'irritation de la conscience morale du sujet et ouvre le champ à la discussion morale. De la sorte, l'on assiste à divers schémas dans cette phénoménologie de la conscience morale qui sont en réalité autant de schémas où les deux perspectives de la conscience morale sont aux prises. Et c'est ce qu'atteste d'une part G. W. Leibniz (1968, p. 417) lorsqu'il affirme : « Il y a même quelques auteurs de morale qui enseignent qu'on doit maintenir son choix pour ne point être inconstant ou pour ne le point paraître. Cependant, une persévérance est mauvaise quand on minimise les avertissements de la raison, surtout quand la matière est assez importante pour être examinée avec soin. » De même d'autre part, c'est cette même dynamique de la conscience morale que ne manque de rendre témoignage Socrate d'après Platon (1988, p. 53) au cours de son entretien privé avec son fameux démon lorsqu'il déclare : « Dans tout le cours de ma vie, la voix divine qui m'est familière n'a jamais cessé de se faire entendre, même à propos d'actes de mince importance, pour m'arrêter, si j'allais faire quelque chose de mal ». Enfin c'est cette même dynamique de la conscience morale qui se manifeste dans la lutte

perdue d'avance que mène le sujet dans l'épreuve de la tentation et que Jankélévitch figure en affirmant :

Le tenté n'a pas de prise sur une volonté qui est en coquetterie avec la subvolonté contraire et qui est secrètement velléité ou même nolonté ; il livre un impossible combat contre une insaisissable, une impalpable, une impondérable hypocrisie infinitésimale...qui fait notre impuissance... (V. Jankélévitch, 1989, p. 21).

Au total, c'est une lutte de domination des deux perspectives croisées que met en jeu une telle discussion morale, et qui consiste en une bataille argumentative devant se solder par le triomphe de l'argument efficace dans sa réalisation, c'est-à-dire sa prise en compte effective dans l'acte. Et il s'agit d'un argument qui est dénué de toute étiquette morale. Tel s'explique le paradoxe de la conscience morale qui perçoit spontanément la valeur morale ou immorale de l'action dans le projet, et qui ne perçoit ce projet de l'action au terme de sa maturation que sous le rapport de son efficacité axiologique. Une situation dans laquelle le sujet moral bien que certain de son intention morale, ne contrôle guère cependant l'issue morale de l'action dans son exécution, vu que l'exécutabilité de l'intention se fait non plus conformément au critère moral, mais conformément au critère d'efficacité argumentative. Ce qui faisait dire à Platon que nul n'est méchant volontairement.

En effet, bien que la perspective de l'observateur attire généralement la faveur du sujet, cet avantage ne peut suffire à garantir une action conforme à cette vision. C'est l'efficacité de l'argument qui emporte la décision finale que matérialise l'action du sujet. Ainsi, la finalité moralement perdue de l'action intentionnée, dépend-elle clairement de l'issue de la dynamique des perspectives morales du sujet, toujours économiquement déterminées : tantôt généreuse sous la perspective de l'observateur et tantôt parcimonieuse sous la perspective de l'observé, qui s'affrontent en usurpant alternativement chacune le titre du sujet.

## **Conclusion**

Les discours sur la moralité et notamment les critiques adressées à la moralité sociale, seraient plus utiles si celles-ci se faisaient préalablement plus descriptives de la « conscience morale ». Ce qui permettrait de faire l'économie de nombre de querelles qui prennent appui sur une confusion de perspectives dans la perception de cette conscience morale. En effet, la critique de la perception de la conscience morale dévoile celle-ci comme étant le théâtre de deux perspectives vectoriellement opposées. Il s'agit de deux perspectives qui, par-delà le paradoxe d'un désir de moralité que côtoient irrémédiablement des actes toujours contraires à la moralité, dévoilent le fondement économique sur lequel reposent les enjeux de la moralité et qui éclaire l'hypocrisie sociale d'une moralité toujours enviée, mais jamais accomplie.

En effet, la morale repose sur un fondement économique qui structure la conscience morale et traverse toutes les problématiques morales qui la concernent.

Ce fondement économique qui est d'une part, la richesse morale dont se prévaut la perspective de l'observateur dans le jugement moral qui induit présomption morale chez le sujet, et d'autre part la modestie morale qu'affiche la perspective de l'observé dans le jugement moral et qui induit quant à elle, pragmatisme chez le sujet. Ce fondement économique double est celui qui éclaire à vrai dire, l'enjeu du débat de conscience conflictuel entre les perspectives opposées. Ce sont ces deux perspectives qui justifient dans leur confusion, le refrain du recul de la moralité.

### **Bibliographie**

- CARREL Alexis, 1935, *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon.
- CUSSON Maurice, 2013, *La criminologie*, Paris, Hachette.
- FREUD Sigmund, 1976, *Métopsychoologie*, Paris, Gallimard, Idées, Trad. Jean Laplanche et J.-B. Fontalis.
- FREUD Sigmund, 1965, *Totem et tabou*, Paris, Payot, Trad. S. Jankélévitch.
- HEGEL Gottlieb Wilhelm Friedrich, 2018, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, Trad. Christian Bourgeois.
- HORKHEIMER Max / ADORNO Theodor, 2017, *La dialectique de la raison*, Paris, Tel/Gallimard.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 1989, *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil.
- KANT Emmanuel, 1999, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, Trad. Victor Delbos.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1969, *Essais de théodicée*, Paris, GF.
- MARX Karl, 1972, *Manuscrits de 1844*, Trad. E Bottigell, Paris, Editions sociales.
- MARTUCELLI Danilo, François de Singly, 2012, *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin.
- NIETZSCHE Friedrich, 1992, *La généalogie de la morale*, Paris, Folio/Essais, Trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien.
- PLATON, 1988, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, GF, Trad. Emile Chambry.
- ROSSEL Jean, 1978, *Songes et mensonges du nucléaire*, Paris, Dauphin, coll. « controverses ».
- WEBER Max, 2019, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Tel Gallimard, Trad. Jean-pierre Grossein.
- WEBER Max, *Le savant et le politique*, 2003, Paris, La découverte, Poche, Trad. Catherine Colliot-Thélène.